
Eseji

Izvorni znanstveni članak
32.01
1:32

Platon, Aristotel i suvremena neoklasična politička filozofija

HENNIG OTTMANN*

Sažetak

Autor analizira pojam neoklasicizma u suvremenoj političkoj filozofiji. Studija započinje opisom suvremenih neoklasicističkih pravaca, a nastavlja se preciznim utvrđivanjem razlike između Platonove i Aristotelove filozofije politike. Zaključno autor utvrđuje da antički inspirirana filozofija politike ima danas korektivnu funkciju da liberalno društvo usmjerava prema zajednici.

I.

U suvremenoj političkoj filozofiji postoji jaka struja koju možemo nazvati neoklasikom 20. stoljeća. U tu struju političkoga mišljenja možemo ubrojiti Hannu Arendt, Dolfu Sternbergera, Lea Straussa, Erica Voegelina, te Frajburšku školu oko Arnolga Bergstraessera. Zajedničko im je svima da politiku opet žele utemeljiti na klasičnim antičkim naucima, na Platonu i Aristotelu. Tražilo se i našlo u klasika ono što je novovjekovno mišljenje bilo izgubilo.

Mnogo je toga bilo što se htjelo baštiniti i obnoviti iz klasičnoga naslijeđa. Hannah Arendt htjela je oživjeti *vita activa*, praktično-političku čovjekovu aktivnost, koja je, po njoj, bila u novovjekovlju potisnuta radom i proizvodnjom.¹ Leo Strauss htio je podsjetiti na antičko prirodno pravo, koje je postalo žrtvom historizma i pozitivizma.² Eric Voegelin posvetio je svoju *The New Science of Politics* obnavljanju klasične znanosti o politici,

**Hennig Ottmann*, redovni profesor politologije na Geschwister Scholl Institutu Sveučilišta u Münchenu.

¹*Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, 1967. i sl. (= *The Human Condition*, Chicago, 1958.).

²*Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart, 1956. i sl. (= *Natural Right and History*, Chicago, 1953.).

povratku “platonsko-aristotelskoj *epistem*”.³ Dolf Sternberger je označio Aristotelovu politiku “politologikom”, tj. istinskim i mjerodavnim pojmom političkoga.⁴ Fraiburška škola - Arnold Bergstraesser, Wilhelm Hennis, Dieter Oberndörfer - shvaćala je političku znanost kao oblik “praktične filozofije”. Politika se, trebalo je to tako shvatiti, reducirala ne na sukob interesa, ne na borbu za moć, ne na nauk o prijatelju i neprijatelju. Politika se mogla pojmiti tek ako se shvaćala kao politika koja je usmjerena opet kao u antici, na obrazovanje dobrih građana i na dobar ustavni poredak.⁵

Povratak antici, klasicima, ne mora nas u 20. stoljeću uopće začuditi. Političko novovjekovno mišljenje prate od njegova samog početka preporodi i svađe, obnove antičkoga mišljenja i “querelles des anciens et des modernes”, sporovi o tome treba li dati prednost politici starih ili onih modernih. Na vrhuncu prosvjetiteljstva Rousseau je htio preferirati republiku starih prema životu modernih privatnih građana. Nakon Francuske revolucije Hegel je pokušao ujediniti novovjekovnu slobodu subjekta s naukom o običajnosti, koji je podsjećao na Aristotela. A u našem su stoljeću Joachim Ritter i njegovi đaci baštinili i aktualizirali, obojicu istodobno, Aristotela i Hegela - i to je škola koja se može ubrojiti u neoklasiku stoljeća.⁶

Neoklasična je filozofija u suvremenome političkom mišljenju mnogostruko prisutna. Istodobno se zaoštrio u 20. stoljeću spor o značenju takvoga filozofiranja. Tu je širenje empiristički, kritičko-racionalistički, sustavno-teorijski ili behavioristički shvaćene političke znanosti, credo kojeg je formulirao politolog Robert Dahl: iz empirijskih istraživanja može se više naučiti nego iz knjiga klasične filozofije.⁷ Tu je od vremena Rawlsove *Theory of Justice* nepredvidivi preporod ugovornih teorija, tipa političkog mišljenja, čije sjećanje seže u najboljem slučaju do Hobbesa, Lockea ili

³*Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, Freiburg-München, 1991.⁴ (= *The New Science of Politics*, Chicago, 1952.). Ovdje 4. izdanje 1991., 15 (predgovor).

⁴Sternberger je Aristotelovoj “politologici” suprotstavio Machiavellijevu “demonologiku” i “eshatologiku” od Augustina do Blocha. *Formen der Anti- und Unpolitik. Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt/M., 1978. (= Schriften II, 1-2).

⁵Bergstraesser, A., *Politik in Wissenschaft und Bildung*, Freiburg, 1961. D. Oberndörfer, *Politik als praktische Wissenschaft*, u: isti (ured.), *Wissenschaftliche Politik*, Freiburg, 1962., 9-58. Hennis, W., *Politik und praktische Philosophie*, Stuttgart, 1977.

⁶Toj školi pripadaju: G.Bien, H.Lübbe, D.Marquard, R.K.Maurer, da navedemo samo neke. Ritter, J., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt/M., 1969. Isti: *Subjektivität*, Frankfurt/M., 1974. Pažanin, A., *Geisteswissenschaften und praktische Philosophie in Joachim Ritters Werk*, u: *Philosophisches Jahrbuch 99* (1992.), 352-363.

⁷Dahl, R., *Die Politische Analyse*, München, 1973., 7-8.

Kanta, ali ne više do antike.⁸ I tu je, na kraju, udžbenička literatura političke znanosti, koja neoklasičnu filozofiju smatra odavno prevladanim predstupnjem racionalne teorije, od empirije udaljenom poviješću ideja ili prema modernitetu, neprijateljskim konzervativizmom.

Tko danas otvori neki politološki priručnik - gotovo je svedjedno koji - susreće neoklasičnu političku filozofiju pod naslovom "ontološko-normativna teorija" ili "normativno-ontološki pristup".⁹ Kao etiketa pronalazak politologa Narra, ova oznaka vršlja od 1969. kroz udžbeničku literaturu. Njome, tim etiketiranjem "normativno-ontološko", označava se sve što se ne želi: filozofiju navodno nadvremenskih nehistorijskih "normi"; metafiziku ili ontologiju "poretka bitka"; teorijski tip jednoga kova, kod kojega se više ne može razlikovati između Platona i Aristotela ili između H. Arendt i Straussa, Sternbergera i Voegelina. U toj temi udžbeničke pedagogije sve su mačke crne. Neoklasika postaje utvara antike, koja se mimo svakoga razuma stalno iznova vraća.

Teško će se, dakako, spriječiti povratak "utvare" antike pojmovima "normativno" i "ontološki". Uporaba tih pojmova svjedoči o čudnome nepoznavanju pojmovne povijesti. Pojam "normativan" u svojoj današnjoj uporabi dijete je 19. stoljeća, tvorevina neokantizma i pozitivizma.¹⁰ Ovaj pojam ima dvije svojevrsnosti. Jednom je to veliko niveliranje, koje više ne

⁸Rawls se poziva na Kanta, Nozick na Lockeja, Buchanan na Hobbesa. Dalje unatrag se ne ide. Rawls, J., *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 1971. (= *A Theory of Justice*, Cambridge, 1971.). Nozick, R., *Anarchie, Staat, Utopia*, München, 1976. (= *Anarchy, State and Utopia*, New York, 1974.). Buchanan, J.M., *Die Grenzen der Freiheit*, Tübingen, 1984. (= *The Limits of Liberty*, Chicago, 1975.).

⁹Narr, W.D. - Naschold, F., *Einführung in die moderne politische Theorie. Bd.I.: Theoriebegriffe und Systemtheorie*, Stuttgart, 1976.⁴ Lenk, K., *Politische Wissenschaft. Ein Grundriß*, Stuttgart, itd., 1975. Isti/Franke, B., *Theorie der Politik. Eine Einführung*, Frankfurt/M. - New York, 1987. Beyme, K.v., *Die Politischen Theorien der Gegenwart. Eine Einführung*, München-Zürich, 1972. i sl. Berg-Schlosser, D.-Maier, H.-Stammen, Th., *Einführung in die Politikwissenschaft*, München, 1985.⁴ Fetscher, I.-Münkler, H. (izd.), *Politikwissenschaft. Ein Grundkurs*, Reinbek, 1985. Vollrath, E., *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg, 1987. Opravdana kritika ovih udžbenika već u P.J. Opitz, Spurensuche - Zum Einfluß Eric Voegelins auf die Politische Wissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland, u *Zeitschrift für Politik* 36(1989.) 235 i d.

¹⁰Pojam "norma" znači prvotno "mjera kuta", "konopac za izravnavanje" (za gradevine) ili "pravilo". Ovo široko i neutralno značenje riječi sužava se u 19. i 20. stoljeću, kad pojam dobiva neokantovsko obilježje i kad mu se ucjepljuje opreka između normativnosti i faktičnosti. To je posebice primjetljivo u pravničkoj jezičnoj uporabi od Bindinga do Kelsena. Osim toga, pojam "norma" ima od 19. stoljeća sličnu ulogu kao pojam "vrijednost". On postaje passe-par-tout za sve naloženo i trebano, a da se više ne može razlikovati između nomos, lex, običajni zakon, vrlina, itd. Schrader, W.H., članak "Norm", u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.6, Darmstadt, 1984., 906-918.

razlikuje između lex, ordo, zakona ćudorednosti, vrline i dužnosti. Drugo je što pojam “normativan” pretpostavlja razdvajanje bitka i trebanja, kako je to zamišljeno u tradiciji Hume-Kant. Ali ni Platon, ni Aristotel, ni neoklasični filozofi ne polaze od dihotomije bitak-trebanje. Za Platona je sam bitak ono dobro. Aristotel traži “normu” u “normalitetu”. Vrlinska etika starih ne poznaje nivelantnu normu, niti suprotstavljanje normativnosti i faktičnosti. S kojim se pravom onda klasificiraju filozofije pojmom “normativan” ako je njihov nauk korjenito suprotstavljen smislu te riječi?

Pojam “ontološki” pak, primijenjen na filozofije H. Arendt, Sternbergera, Straussa ili Voegelina, dovodi također u zabludu, premda iz drugog razloga. Ako i zanemarimo činjenicu da za taj pojam zacijelo nema potvrda prije 16. stoljeća, njegovo se značenje mijenja sa stavovima prema metafizici, posebice prema dosegu metafizike.¹¹ U najboljem se slučaju može u Platona i platonista govoriti o “ontologiji” političkoga, ali ne u Aristotela i neoaristotelovaca. Aristotel nije napisao metafiziku ili ontologiju politike. On je prije otkrivač samosvojne praktične filozofije. Može se, doduše, reći da se ona preko relacije pros-hen odnosi na ono jedno, tj. na Boga, na ontoteologiju metafizike. Ali takav odnos može u Aristotela biti jedino neizravan odnos. Inače, svako odnošenje u Aristotela upravo pretpostavlja razdvajanje teorije i prakse, politike i metafizike.

Ispod svake je kritike ono što danas stoji u politološkim udžbenicima. Tamo ne nalazimo ni ono što čini smisao neoklasične filozofije, niti nailazimo na tumačenja samih klasika. Ono što se tu nakon pronalaska “normativno-ontološke” teorije dogodilo, bilo je uzimanje jednoga ili dvaju Voegelinovih citata i njihovo plodenje (razmnožavanje) iz udžbenika u udžbenik kao rođenje djevice. Doduše, mora se priznati da je sam Voegelin svoje kasno djelo shvatio kao “ontologiju”. Također se mora priznati, da su Voegelin i Strauss bili skloni promatranju antičke filozofije kao jedinstva, kao da tu postoji samo jedan smisao antičkoga prirodnog prava ili samo jedan smisao klasične političke filozofije. Ono što je bilo tim značajnim misliocima pravo, bilo je pravo i autorima udžbenika. Na kraju, više nije bilo razlike između Platona i Aristotela, između klasike i neoklasike. Sve je postalo jedno: “normativno-ontološka teorija”.

Ali, zašto bi mišljenje udžbenika ili u njima izokrenuto mišljenje dvojice mislilaca kao Straussa ili Voegelina, predstavljalo cjelinu? Već ni politička filozofija antičke klasike nije jedna, ona nije monolitno jedinstvo. Ona se, naime, sastoji od dvaju temeljnih modela političkoga mišljenja, koji se samo uz znatne gubitke u diferencijaciji mogu svesti u jedan. I pogled na suvremenu filozofiju pokazuje da nije teško naznačiti tko je danas platonist, a tko aristotelovac. Platonisti su Strauss i Voegelin, aristotelovci su H. Arendt, Sternberger te Bergstraesserovi ili Ritterovi đaci. Postoje *dva*

¹¹“Ontologija” je vjerojatno Gocleniusova tvorba riječi, koja je bila značajna u školskoj filozofiji 16. i 17. stoljeća, ali je u Leibniza, Wolffa, Kanta ili Hegela imala u svakoga drukčije značenje.

porijekla klasične politike i, prema tome, također *dvije* struje neoklasične političke filozofije.

II.

Nastavit ću tako što ću navesti najprije glavne razlike, koje postoje između obiju velikih klasičnih filozofija (II.). Nakon toga ću pokušati odgovoriti na pitanje, što treba značiti neoklasično filozofiranje u 20. stoljeću (III.)?

Prvo, o razlikama u političkim filozofijama, Platonovoj i Aristotelovoj! Ograničavam prikaz na sljedećih pet glavnih razlika:

1. jedinstvo nasuprot mnoštvu (platonska teorija jedinstva nasuprot aristotelskoj filozofiji mnoštva)
2. vladavina eksperata nasuprot politici građana
3. kulturnorevolucionarna politika nasuprot hermeneutičko-hipoleptičkoj filozofiji običajnosti
4. politika kao metafizika nasuprot politici bez metafizike
5. neposredna istovjetnost teorije i prakse nasuprot samosvojno praktičnoj filozofiji.

O prvome, jedinstvu nasuprot mnoštvu. To je zamašna opreka, možda najzamašnija u platonskoj filozofiji. Platon želi uvijek jedno: jedinstvo ideje. Mnoštvo je za metafiziku *jedne* ideje uvijek samo loš odsjaj, loš preslik. To ima više posljedica za Platonovu politiku. Radi jedinstva, paradoks zajednice žena i djece; radi jedinstva, komunizam. Jedinstvo postaje i najvišim dobrom grada. Radi jedinstva, idiopragija, da svako čini svoje, ono što najbolje umije. To je u Platona svagda samo *jedno*, a suprotan pojam idiopragiji je alotriopragmozina ili polipragmozina, svaštarenje. Odbacivanje glumljenja i oponašanja mnogih karaktera, odbacivanje demokratskoga svaštarenja, i tome je u Platona razlog njegovo mišljenje o jedinstvu. Platon uvijek želi jedno, a to dovodi do toga da misli o gradu kao krajnje strogome jedinstvu, kao o velikoj obitelji. Svi valjaju biti tako tijesno povezani kao što su to inače jedino članovi neke obitelji.

Aristotel je tome nastojanju za strogim jedinstvom suprotstavio programatsku rečenicu: "Mnoštvo (je) po svojoj prirodi grad" (Pol-II,2). Po Aristotelu se grad sastoji od ljudi različite vrste. Ta se različitost ne treba politički rastvoriti. Strogo obiteljsko jedinstvo ne može biti uzorom političkih vezanosti. U kući vlada domaćin (nad) malodobnima i nezrelima. U gradu se susreću slobodni i punoljetni građani. U kući se vlada paternalistički. U gradu vladaju građani sami sobom. Kuća i grad su razdvojeni kao paternalizam i samovladanje ili kao paternalizam i republika.

Aristotelsko razlikovanje kuće i grada, oikosa i polisa, postalo je značajnim za Lockeja i Kanta. U ovome su stoljeću najprije Hannah Arendt i Dolf Sternberger slijedili Aristotelovu kritiku Platonove jedinstvene države. Sternberger i H. Arendt učinili su pluralnost temeljnom kategorijom političkoga. Politika je pluralna. Ona ima posla s mnoštvom mišljenja i životnih oblika, a kako nijedno od njih ne može biti jednim istinitim, sastoji se politika u sugovorenju, u susavjetovanju i u suodlučivanju građanstva. Političar nije ni domaćin ni otac domovine. Gospodarstvo i politika moraju se razdvajati. Prema H. Arendt, pripadaju rad i proizvodnja u neophodnost života, u stvaranje za život nužnoga. U carstvu te nužnosti čovjek se može pojaviti jedino kao homo faber ili kao potrošač, svakako reduciran na rodno biće, primjerak roda ili dužnosnik tehnike. Tu vlada uvijek posredovanje a ne svrha, a za Hannu Arendt bilo je carstvo slobode s onu stranu sfere životne nužnosti, s onu stranu oikosa i ekonomije.

Drugo, ekspertokracija nasuprot politici građana. Platonov je pojam politike ekspertokratski. Idiopragija (da svatko svoje čini; da svatko čini ono što najbolje umije) vodi u fundamentalnu specijalizaciju. Odlučno političko znanje je ekskluzivno; pristupačno je samo nekima. U idealnoj državi nastaju staleži samo-hranitelja, samo-stražara, samo-filozofa, kao specijalizirani staleži. Svatko se razumije u *svoju* techne, *svoja* umijeća. Politika je kao umijeće liječnika ili kormilara. To je umijeće majstora, stručnjaka koji zna ono što laik ne zna. Gdje politika postavlja takvo stručno znanje, neizbježan je zahtjev da eksperti vladaju. Pravodršci moraju tada, dosljedno, biti i vlastodršci.

Ideopragija i techne vode u Platona u vladavinu eksperata. Aristotel ima, naprotiv, ne ekspertokratski, nego građanskopolički model politike. On je odbacio usporedbu političara sa stručnjakom. 11. poglavlje 3. knjige njegove *Politike* sadrži čuvenu "teoriju zbrajanja": zbrajanje mnogih sudova građana prema tome je "bolje ili ipak ne lošije" nego sud stručnjaka. Tko sâm ne prakticira neko umijeće, ipak je dovoljno kompetentan da prosuđuje njegove proizvode. Prema Aristotelu, ne prosuđuje o kući arhitekt, nego onaj tko u njoj stanuje. Objed ne prosuđuje kuhar, nego gost.

Politika je u Aristotela ono što u načelu *svatko umije*: politika građana sastoji se u sudjelovanju u narodnoj i sudskoj skupštini, u vladavini naizmjenice i redomice, u izjednačavanju između siromašnih i bogatih. U Platona je politika ono što umiju *samo neki*. Političko je znanje stručno znanje i u tome shvaćanju političkoga znanja jedan je od ključeva Platonova suprotstavljanja demokraciji. To je ogorčenje zato što se, inače, uvijek traži sud stručnjaka - u bolesti sud liječnikâ, pri gradnji kuće sud arhitekata, itd., ali se u narodnoj skupštini, kako to srdito iznosi Sokrat u *Protagori*, "svatko (smije) ustati i dati svoj savjet: tesar, kovač, postolar, piljar, brodar, bogati, siromašni, ugledni, neznatni" (319 d). U demokraciji smije svatko sugovoriti, bilo da što razumije o politici ili ne. To je Platonu jedna od smutnji politike.

Ekspertokracija nasuprot politici građana - iza toga se u Platona i Aristotela skrivaju temeljno drukčija shvaćanja o političkome umijeću govora i retorici uopće. Platon, premda je sam nedvojbeno majstor retorike, svrstava je zajedno sa sofistikom u puka umijeća laskanja. Retorika je u Platona puka spretnost, koja, ne poznajući uzroke i razloge, smjera jedino na ugodno i učinak. Platonov je spor s retorikom, doduše, veoma ambivalentan; u *Zakonima* je nagovaranje na poslušnost zakonima čvrst sastavni dio samoga zakona, a i sama *Politeia*, idealna država, zasnovana je na nagovaranju; silom se ona ne treba uspostaviti (7. pismo 331 c-d). Ipak se smije reći: retorika ima u Aristotela posve drukčije značenje nego u Platona. Aristotel je rehabilitirao retoriku. Već njezina krupna podjela - savjetodavni govor, sudski govor, svečani govor - odaje susjedstvo s institucijama atičke demokracije, s narodnom i sudskom skupštinom. Nagovaranje i odgovaranje, optuživanje i branjenje, hvaljenje i kuđenje - sve upućuje na polis, njegovu korist, njegovu pravednost, njegovu ljepotu. Posebna bi tema bila prikazati usku povezanost Aristotelove retorike i politike. (Upućujem samo na spis Wilhelma Hennisa "*Politik und praktische Philosophie*".)

Treće, kulturnorevolucionarna politika nasuprot hermeneutičko-hipoleptičkoj filozofiji običajnosti. Platonova politika pretpostavlja raskid s atičkom demokracijom i tradicijskim odgojem. Sokratova smrt, to što rodni grad osuđuje jedinoga pravednika, postaje Platonu povod za raskid s politikom grada; filozofija se povlači iz grada, ona osniva idealnu državu pravednosti, en logo, u razgovoru, u misli. Tome raskidu s gradom pridružuje se raskid s tradicijskim odgojiteljima, s Homerom, Hesiodom, pjesnicima tragedije. Filozof treba da bude odgajatelj, a ne pjesnik. Glazba i mitovi se "čiste". Platon stavlja, umjesto mitova pjesnika, svoju mitopoiesu i vlastitu metafiziku.

U Aristotela je prevladana konkurencija filozofa s pjesnicima. Ako Platon konkurira ponajprije s pjesnicima tragedije i ako upravo njih hoće protjerati iz idealne države, Aristotel pripisuje tragediji koristan učinak za grad. Tragedija, koja prema Aristotelu ima, kao što je poznato, katarzičan učinak, ima ga i za grad. Ona je i za grad pražnjenje afekata, jedna vrsta "političke medicine" ili "državne higijene", kako je to jednom formulirao Dirlmeier.¹²

Platon je kulturni revolucionar, Aristotel to nije. Aristotelova filozofija počinje kod već postojeće običajnosti, kod etosa, kod odnosa stanovanja i običaja da se čini ono, što se tamo gdje se stanuje, obično tako čini. To nije nereflektirani uzualizam. Već je sam etos reflektiran u Aristotela, a ne jednostavno preuzimanje nomosa patriosa. Aristotelovo je mišljenje obilježeno hermeneutičkim pretpostavljanjem umnosti postojećega, koja se valja priznati i onda taj doseg ne napuštati. Filozof ne crta na nekoj ta-

¹²Dirlmeier, F. u: *Hermes* 75 (1940.), 81 i d., ovdje: 86. Dirlmeier tumači raspravu o glazbi u 8. knjizi *Politike* tako da u Aristotela katarza ne pripada ni "tмурно tragičnome" ni etičkome, već užitku, odmoru i igri.

buli rasa duše ono što je vrlina. On nalazi etiku već u etosu, sit venia verbo, “normu” već u normalnosti. Filozof govori ljudima koji ne postaju običajni tek filozofijom, nego koji su to već prije svake filozofije. Aristotelova su etika i politika hipoleptički u bukvalnome smislu, kao što je hipolepsija nastavak govora nekoga drugog. Poglavitito su nas Joachim Ritter i njegovi đaci naučili da shvatimo ovoga Aristotela, Aristotela hermeneutičko-hipoleptičke filozofije običajnosti, koji, za razliku od Platona, nije bio kulturni revolucionar.

Četvrto, politika kao metafizika nasuprot politici bez metafizike. Jedna je od temeljnih razlika između Platonove i Aristotelove političke filozofije to što je Platon svoju politiku zasnovao izravno na metafizici, a Aristotel nije. Već je stoga nesretno odabran pojam kao “platonsko-aristoteljska epistema”, kao što ga je uporabio Voegelin. *Jedino* se u Platona može govoriti o metafizici politike. Također je pojam kao “politička teorija” *jedino* moguć u Platona, a ne u Aristotela. “Politeia” vodi filozofe koji trebaju vladati do ideje dobroga; usporedba o spilji, koja predstavlja uspon k ideji dobroga, vrhunac je djela; “Zakoni” su teologija; oni počinju riječju theos i završavaju najoštrijim azebijskim zakonima protiv “ateista, deista i magičara”.¹³

U Aristotela počinje i *Nikomahova etika* i *Politika* bez teologije i bez metafizike. One počinju kod anthropinona agathona, kod “ljudski dobroga”, kod onoga što čovjek svojim vlastitim djelovanjem može postići i doseći. Metafizika je Aristotelu područje vječnoga i nepromjenljivoga, koje nije u *izravnom* odnosu s ljudskom praksom. Prema Aristotelu, za praksu, za etiku i politiku nije potrebna metafizika, nego iskustvo i razboritost, nije nužna metafizika, nego praktična filozofija.

Ovo mogu biti preoštra razdvajanja za sva platonizirajuća tumačenja Aristotela. Rado se u takvim tumačenjima upućuje da je Aristotel u etici i politici uporabio stanovite pojmove metafizike kao dynamis i energeia.¹⁴ Autori se rado pozivaju na “teorijski život”, koji stoji na kraju *Nikomahove etike*. Mnogi bi interpretatori, kao Dudley ili Kamp, željeli u tome ipak prepoznati jedinstvo metafizike i praktične filozofije.¹⁵ Ali jedna lasta (kao uporaba pojedinih metafizičkih pojmova) ne čini još proljeće metafizike u

¹³I “Zakoni” se, uza sve razlike prema “Politeia”, temelje na metafizici. Poredak zakona počiva na misitici brojeva, astronomiji i teologiji. Formulacija “ateisti, deisti i magičari” u: Wyler, E.A., Platons Gesetzse und die Gotesleugner, Nomoi 10, 907 d bis 909 d, u: *Hermes*. 85 61957), 292 i d.

¹⁴Riedel, M., Metaphysik und Politik bei Aristotels, u: *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970.), 1-14.

¹⁵Dudley, J., *Gott und die Theoria. Die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik*, Frankfurt/M., 1982. Kamp, A., *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Freiburg-München, 1985., 307 i d.

praktičnoj filozofiji. “Teorijski život” na kraju *Nikomahove etike* nije remetafiziciranje praktične filozofije. Objasniti ću ukratko zašto.

“Teorijski život” - o tome nema spora - u Aristotela je najviši oblik života, i to je najviši oblik sreće. U kontemplacijskome životu pokušava čovjek oponašati božansko, kao što je kruženje zvijezda stajačica ili rasplodivanje živih bića oponašanje božanskoga (Gen. II,1, 731 b 31-732 a 1). Ipak, iz toga ne nastaje veliki most između metafizike i praktične filozofije.

Aristotelovi filozofi, koji žive *vita contemplativa*, nisu filozofi-kraljevi. Ni Aristotelovi građani ne treba da budu filozofi. Teorijski je život natpolitički, da ne kažemo apolitički. U Aristotela ne može postojati teorijsko proizvođenje političke prakse. Sofija, mudrost teorije, ne doprinosi ništa sreći čovjeka, koji nije filozof. (NE VI., 13.) Može se prikaz “teorijskoga života” na kraju *Nikomahove etike* promatrati i kao neka vrsta ekskursa, kao što ni raspravljanje episteme, nous i sophia u 6. knjizi djela, nije nužno naloženo.¹⁶

Aristotelov Bog ima još samo malo zajedničkoga s Bogom platonske filozofije. On je prije kosmologijsko načelo kretanja kao Bog *epimeleie*.¹⁷ On je Bog bez svemoći, bez dobrote, bez providencije, koji se odnosi samo na sebe - *sit venia verbo* - “deistički” Bog. Koju bi on utemeljiteljsku funkciju trebao imati za čovjekovu praksu, na koju se on sam uopće ne odnosi?¹⁸

¹⁶Nakon O. Gigona prešao je nauk o sofiji iz dijaloga “O filozofiji” u “Nikomahovu etiku”. *Phronesis und Sophia in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, u: Mansfield, J./ L.M. de Rijk (ured.), *Kephaleion. Studies in Greek philosophy and its Continuation offered to C.J. Vogel*, Assen, 1975., 91-104.

¹⁷O *epimeleii* bogova riječ je u NE X., 9, 1179 a 22 i sl., dakako u protuslovlju s nepokretno pokretačkome Aristotelove *Metafizike*.

¹⁸Kraj Eudemove etike protumačio je W. Jaeger kao “klasični dokument teonomne čudorednosti”. *Aristoteles*, Berlin, 1923., 253. Ali ni Eudemova etika ne dopušta da se polazi od jedinstva metafizike i praktične filozofije. Arnim, H. v., *Nochmals die aristotelischen Ethiken* (1929.), u: Hager, F.-P. (ured.), *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt, 1972., 1 i d. Posve neovisno o tome kako se korektno treba filološki rekonstruirati iskvareni kraj Eudemove etike, ostaje pitanje što treba značiti takav završetak etike za vođenje praktično-političkoga života? Jednom je Eudemova etika, drukčije nego Nikomahova, zacijelo predavanje za slušače filozofije, ne za građane grada. S druge strane, i ovdje može teološki zaključak u najboljem slučaju biti samo neizravno utemeljenje običajnosti. Eksplicitno se kaže: “Nije Bog onaj tko naređuje i daje napatke, nego je on cilj, koji razboritost (*phronesis*) ima pred očima kada daje napatke.” (EE, 1249 b 13-15.) Već Eudemova etika razdvaja *phronesis* i *theoria*. Usp. Defourny, P., *Die Kontemplation in den aristotelischen Ethiken* (1937.), u: Hager, F.P. (ured.), *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt, 1972., 219 i d.

To vodi, *peto*, do posljednje opreke: *izravno jedinstvo teorije i prakse nasuprot samosvojnoj praktičnoj filozofiji*. U Platona se teorija i praksa slijevaju izravno u jedno. Teorijski je život filozofa istodobno praktični i politički život. Ono što vrijedi za školu, vrijedi jednako tako za idealan grad. U Aristotela se, naprotiv, razdvajaju teorijski i praktični život, *vita activa* i *vita contemplativa*. Ono što vrijedi za školu, teorijski život, ne vrijedi za grad. Štoviše, politika i etika su posebno područje prakse i praktične filozofije, koja je višestruko odvojena od teorije.

U Aristotela je teorija od prakse odvojena najmanje trima razlikama. To je, *prvo*, različit cilj. Cilj je prakse djelovanje, a cilj teorije spoznaja (NE I., 1). Politikom se i etikom ne bavi kako bi se samo o njima nešto znalo; želi se u djelovanju i za djelovanje orijentirati. Smisao je etike i politike da se bolje može djelovati.

Tu je, *drugo*, razlika točnosti znanja. Teorija govori o vječnome i nepromjenljivome, o kojemu je strogo znanje moguće. Praktična filozofija ima posla s područjem promjenljivoga, u kojemu postoje jedino pravila, relativne općenitosti, presedani i slično, nikakva teorijska egzaktnost. Ova se, prema Aristotelu, ne smije očekivati u praktičnome, što nije nedostatak praktičnoga, nego upravo njegova svojstvenost.

A tu je, *treće*, razlika između iskustveno-transcedentnoga teorijskog znanja i iskustvom vođene mudrosti. Razboritost, koja u Aristotela čini praktično znanje, pretpostavlja iskustvo i hermeneutičko posredovanje pravila i pojedinačnoga slučaja. Ona nije logička supsumcija, nego znanje, koje zahtijeva takt i tankočutnost. Razboritost nije ni prepređenost ni podmuklost. Ona nije običajno znanje o tome o čemu se radi u načinu života i kako se, ako se zna što se hoće, može i trebaju odnositi pojedina djelovanja na cjelinu životnoga projekta.

III.

Ovdje prekidam prikaz razlika koje postoje među klasičnim filozofijama. Zacijelo bi se moglo navesti mnogo više razlika kad bi se iscrpno prikazala Aristotelova kritika Platona iz 2. knjige *Politike* ili bi se analizirale dalje razlike, kao npr. različiti stav prema mitu ili različiti nauci o pravdi. Umjesto toga postavljam pitanje na kraju, što valja naučiti iz razlika antičkih filozofija za suvremenu filozofiju?

Prvi zaključak može jedino biti da se klasična politička filozofija ne može promatrati kao monolitno jedinstvo. *Jedino* je Platon napisao metafiziku politike i političku teoriju, a ne Aristotel. Platonska je politička teorija nešto drugo nego aristotelaska praktična filozofija. Politika građana je nešto drugo nego ekspertokracija. Kulturnorevolucionarna teorija idealne države nešto je drugo nego hipoleptička filozofija običajnosti. Iskustvom orijentirana teorija mudrosti nešto je drugo nego metafizika ideja.

Drugi zaključak mora glasiti, kako ni neoklasična filozofija nije jedinstvo. Platoniste i aristotelovce valja danas isto tako razlikovati kao što su različiti Platonovi ili Aristotelovi nauci. To se danas pokazuje, npr., u različitim stavu škola prema novovjekovlju i modernosti.

Neoaristotelizam od Hanne Arendt do Sternbergera, od Frajburške škole do Ritterove škole, nema poteškoća u građenju mostova prema modernome svijetu. Staroeuropsko je društvo, čija je “normalna filozofija” bio aristotelizam,¹⁹ zamijenjeno građanskim društvom. Gdje je danas oikos? Gdje je antičko jedinstvo društva i države? Gdje je jedinstvo domaćina i građanina? Od kuće je postala mala obitelj, iz jedinstva društva i države njihova razlika, iz jedinstva domaćina i građanina odvajanje građanina od ekonomskoga statusa, pa i razdvajanje građanina i čovjeka. Ipak, Aristotel može postavljati mjerila za politiku građana i ustavnu državu, za republikanizam i prijateljstvo među građanima.²⁰ Tko ne želi politiku shvatiti kao puku tehniku, već kao oblik života; tko znanost o politici ne želi shvatiti kao vrijednosno neutralnu socijalnu znanost, već kao refleksiju na svagda etičku životnu praksu, slijedit će i danas prije Aristotela, nego novovjekovne tehnike moći ili Weberovu socijalnu znanost.

Aristotelovo političko mišljenje može biti ultramoderno, kritizirati modernost i čuvati modernost. Ultramoderno je kao etika i politika bez metafizike; kritički se odnosi prema modernosti ako modernu slobodu ne smatra dostatnom da utemelji samu sebe ili modernu politiku; konzervativno je prema modernosti ako nastoji sačuvati moderne tekovine kao prava čovjeka i građanina, ili modernu ustavnu državu. Ritterova sinteza Aristotela i Hegela daje za to značajan primjer. I u današnjemu komunitarizmu nalaze se crte takvoga istodobno, prema modernosti, kritičkoga i konzervativnoga mišljenja. Komunitaristi se pozivaju na Aristotela, Rousseaua ili Hegela.²¹ Oni prosvjeduju protiv atomizma ugovornih teorija, protiv njihova univerzalizma i prihvaćanja nekoga “nesituiranoga” sopstva. Oni upućuju modernu slobodu na konkretne životne poretke, u kojima se samim ona može živjeti, i time ukazuju na svoj način da se ne može stajati samo na jednoj nozi liberalne slobode.

¹⁹Bien, G., *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München, 1985.³, 346.

²⁰Sternberger je, poput Schillera, govorio o “prijateljstvu u državi”. Rede zur Hundertjahrfeier der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, u: isti, *Staatsfreundschaft*, Frankfurt/M., 1980., 209-247. “Prijateljstvo među građanima” čini mi se jasnijim.

²¹Na Aristotela se poziva A. MacIntyre, na Rousseaua B. Barber, na Hegela Ch. Taylor. Brumlik, M. - Brunkhorst, H. (ured.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 1993., Honneth, A. (ured.), *Kommunitarismus*, Frankfurt/M., 1993. Zehlmann, Ch. (ured.), *Kommunitarismus in der Diskussion*, Berlin, 1992.

Neoplatonizam, pak, posebice filozofije Straussa i Voegelina, rezervira-nije su prema novovjekovlju i moderni nego neoaristotelizam. Voegelin je odbacio novovjekovlje kao epohu čovjekova “gnostičkoga” samouzdizanja. Strauss se u sukobu starih s modernima odlučio za stare, i to samo za stare. Ravnoteža, koju neoaristotelizam pokušava održati između kritike modernosti i očuvanja modernosti, napuštena je u neoplatonizmu u korist odbacivanja novovjekovlja i modernosti. To je opasnost neoplatonskoga mišljenja da bude korjenito antimoderno i anticističko.

Može li se sporiti o tome što je u neoplatonskoj kritici novovjekovlja i moderne opravdana kritika, a što neprepoznavanje novovjekovnih tekovina. Transcendentnošću svakoga platonskog mišljenja, usmjerenošću na ideju, zasnivanjem politike na političkoj teologiji (Platon je, kao što je poznato, izmislio riječ “teologija”), platonski je orijentirano mišljenje per se konfrontirano sa sekularizacijom novovjekovlja i iz njega nastajućim unutar-svjeto-vnim naucima spasa i ideologijama. U stanovitom su smislu Voegelin ili Strauss nastavili Platonovu borbu protiv “ateista, deista i magičara”. A u Straussovoj kritici relativističkih i nihilističkih posljedica historizma može se vidjeti povratak Platonove kritike sofista.

Neoplatonsko mišljenje se pita, što ostaje - unatoč svemu historiziranju. Takvo pitanje ne mora značiti korjeniti antimodernizam. To može biti i afirmiranje svagda nazočne aktualnosti klasičnih spoznaja. Uvijek će političkome mišljenju ostati Platonovo pitanje: Što je najbolji grad, grad idealne pravednosti? Uvijek će ostati pitanje, je li čovjekova mjera čovjek ili Bog? Svagda će ostati pitanje, koji čovjek vlada, koji tip čovjeka vlada?

Danas se često čuje da je Platon bio antidemokrat i time je za mnoge izrečen sud o njemu. I u Voegelina ili Straussa ne može se previdjeti stanoviti elitizam, razlikovanje onih koji znaju i onih koji samo misle, ezoterika (posvećenih) i egzoterika (neposvećenih). To može začuditi, ali uopće nema veze s prigovorima Platonovu totalitarizmu, raširenih od vremena Kelsena i Poppera. U svakome je pogledu pogrešan prigovor da je Platon preteča totalitarizma.

Platonova idealna država nije klasna država, niti kastinski sustav. Ona ne služi izrabljivanju. Ne uspostavlja se silom. To nije imperijalistička država, a nije ni sustav terora. Popper je htio braniti Francusku revoluciju pomoću Perikla. Pri tome je Popperova velika alternativa politici: vladavina osoba ili vladavina postupaka, potpuno neprikladna da bude dostatna osnova za teoriju demokracije. Prema Popperu, Platonova je pogreška bilo pitanje: “Tko treba vladati?”. Ispravno je pitanje: “*Kako možemo političke institucije tako organizirati da je lošim ili nekompetentnim vladarima nemoguće napraviti veliku štetu?*”.²² Ta je alternativa postavljena pogrešno. Demokraciji je potrebno oboje: osobe i postupci. Za modernu je demokra-

²²Popper, K.R., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. 1.: Der Zauber Platons*, München, 1980.⁶, 170.

ciju neizbježno pitanje o kompetenciji i moralu vladajućih. Ona je poredak povjerenja, mandati se povjeravaju. I posve je legitimno pitanje u modernoj demokraciji, bi li valjalo kupiti od Nixona rabljeni auto.

Ne bi trebalo više nazivati “normativnom” ili “normativno-ontološkom teorijom” antički orijentiranu političku filozofiju 20. stoljeća. Bolji bi bio pojam neoklasička politička filozofija. Njezin je smisao jednostavno imenovan u modernome društvu. Moderno liberalno društvo samo proizvodi svoju vlastitu potrebu za neoklasičnom filozofijom. Liberalno društvo sa svojim ugovornim teorijama, svojim pravima pojedinca, svojim atomiziranjem individua, svojim utilitarizmom i eudemonizmom - proizvodi iz sebe samoga potrebu za korekcijom. Tamo gdje tendira prema društvu, izaziva potrebu za zajednicom. Njemu nužna porekcija je filozofija, koja korigira i dopunjuje liberalizam, upućuje ga na ono što on nema vlastitom snagom: zajedničarsko mišljenje, solidarnost, mjerila ne samo puke utilitarističke pravednosti, prednost praktičkoga života pred instrumentalnim umom, to i mnogo drugoga još. Takve su korekcije nužne liberalnome društvu, svejedno stoji li to ili ne stoji u politološkim udžbenicima.

S njemačkoga preveo
Tomislav Martinović

Hennig Ottmann

*PLATO, ARISTOTLE, AND CONTEMPORARY
NEOCLASSIC POLITICAL PHILOSOPHY*

Summary

The author analyses the concept of neo-classicism in contemporary political philosophy. The study begins with a description of contemporary neo-classic developments and continues with a precise delineation of Plato's and Aristotle's philosophy of politics. In the end, the author concludes that the antiquity-inspired philosophy of politics today has the corrective function to steer liberal society towards community.